

NE QUID NIMIS O NON SATIS:
PERIPECIAS DEL «HECHO DOGMÁTICO»
Y DE LA «FE ECLESIAÍSTICA»

BRUNO NEVEU

Aunque fuese cierto que eludir el tributo al pasado histórico de la respectiva disciplina —mediante referencias a los trabajos de los predecesores más o menos próximos—, constituyera tan sólo una falta venial en casos, por ejemplo, como el del físico o el del biólogo; sin embargo, en los ámbitos científicos del historiador o del teólogo, semejante licencia no podría encontrar disculpa: significaría incurrir «*ipso facto*» en una presuntuosa superficialidad. Este principio epistemológico se hace patente con una particular claridad cuando se penetra en el vasto y accidentado dominio de la infalibilidad de la Iglesia y de las verdades proclamadas bajo su garantía, cuya definición proporciona libremente la certeza a todo creyente. Los conceptos sobre los que reposa la regla de fe se han ido diseñando y precisando muy poco a poco. Este trabajo de clarificación se desarrolla a lo largo de siglos, tal vez durante más de un milenio. Baste decir que tanto los órganos mismos del magisterio como los expertos que les asesoran y asisten, han sentido siempre la obligación de comprobar la perfecta coherencia de los nuevos enunciados que proponían o de los juicios que iban emitiendo, con el legado de afirmaciones del pasado. Cuestiones promovidas antigua o recientemente por los teólogos, soluciones admitidas o rechazadas, aporías puestas en evidencia en el decurso del tiempo han contribuido a esclarecer y guiar la reflexión doctrinal, incluso la formulación dogmática. En este orden de cosas se observa un proceso de obsolescencia —de caída en desuso de formulaciones o persuasiones teológicas—; pero esa obsolescencia —insisto— es muy lenta, incluso cuando la autoridad docente —cuyos decretos tienen fuerza vinculante al par que validez epistemológica— separa poco a poco como incompatibles con la *ortodoxia* (atributo metateológico que jamás ha sido definido pese a que siempre ha sido realidad operante), ciertas proposiciones tenidas ya como anticuadas, o temerarias, erróneas o próximas a la herejía. Así es como la eclesiología galicana, concurrente durante mucho tiempo con la tesis romana, ha terminado por perder toda su validez en 1870.

STATUS QUAESTIONIS

Ha sido a partir de la promulgación del nuevo *Codex Juris canonici* en 1983, cuando toda una secuencia de actos del Pontífice Romano, acompañados a veces —o seguidos, otras— de notas explicativas o de comentarios de gran peso, ha dado lugar a discusiones animadas, a controversias muy familiares para los especialistas. Toda la teología del magisterio está en juego y no cabe infravalorar las diferencias de interpretación que enfrentan a «restrictivistas» y «maximalistas»: a ellos se refiere el título de la presente ponencia. Se alcanzaría a reunir una verdadera biblioteca con los libros y artículos publicados en un sentido o en otro sobre este tema. No se pretende ofrecer aquí una vista de conjunto de estos debates. Bastará con limitarse a un solo punto, que luego se desdobra en dos: el de los «hechos dogmáticos» y el del asentimiento que se les debe tras el juicio de la Iglesia. Dicho de otro modo, se contemplará en pasada rápida la *fides quae*, el objeto de la fe, y la *fides qua*, el ejercicio de fe que acepta dicho objeto.

Al leer la mencionada serie de documentos del presente pontificado —hasta llegar al «motu proprio» *Ad tuendam fidem*, de 18 de mayo de 1998—, resulta manifiesto que lo que se persigue, ante todo, es precisar el estatuto de unos enunciados, cuyo contenido no es el de los hechos dogmáticos «stricto sensu»; ni tampoco —«a fortiori»—, el del hecho dogmático por excelencia, a saber: la evaluación doctrinal positiva o negativa, de un texto teológico «in sensu obvio» o «in sensu auctoris». Lo que en el momento actual preocupa a la suprema autoridad magisterial se relaciona mucho más con la esfera moral, disciplinar y pastoral, en la que se mueven las leyes universales de la Iglesia y la misma ley natural, que quedaría de algún modo integrada en el horizonte donde está vigente la garantía de infalibilidad. Al historiador no le queda sino identificar sin dificultad alguna un nudo de cuestiones, constituido desde hace muchos siglos, que se hace operativo en lo íntimo de estas afirmaciones contemporáneas.

No carecerá de interés, por tanto, repasar algunas etapas del desarrollo de la noción de «hecho dogmático textual» y del concepto de «fe eclesiástica» que se le ha asociado en el transcurso del debate. Al realizar este repaso, por rápido que sea, se captará la vinculación orgánica que une a través de los tiempos las sucesivas encarnaciones del pontificado romano, siempre empeñado, con mayor o menor intensidad, en elucidar el *munus docendi* bajo sus diversas formas, en vistas a la promulgación y explicación de las verdades contenidas en el depósito revelado.

Es necesario esforzarse por apreciar —evitando juicios de valor anacrónicos—, las tentativas de los teólogos para explotar los recursos

del *revelabile* y fijar las modalidades de su presentación por parte de la Iglesia a la fe de los fieles. Tres épocas se distinguen, sin que se pueda señalar un corte neto que las separe del resto. Una prehistoria en que se agita la definibilidad de las conclusiones teológicas. Un segundo período, que se extiende desde las controversias bayo-jansenistas hasta la mitad del siglo XIX: durante este período los interrogantes suscitados por el «hecho dogmático textual» se yerguen y acrecientan hasta llegar a un primer esbozo de solución. Tales son los autores que se adhieren a la tesis de la inseparabilidad del «derecho» y del «hecho» y de la infalibilidad de la Iglesia en este tipo de juicios: se considera bastante generalmente, que a la nota de infalibilidad tan sólo corresponde una adhesión de fe divina y católica, nunca un mero asentimiento interior del género de la «fe eclesiástica» propuesta en 1664. *La infalibilidad tiene los mismos confines que el contenido revelado y la fe divina*¹. El tercer período se inicia a partir del Concilio Vaticano I y se prolonga hasta el momento presente: se caracteriza por la insistencia en el hecho de que la nota de infalibilidad puede, según la naturaleza de las verdades promulgadas, obligar a la adhesión de fe divina y católica cuando se trata de los *credenda*; o a un asentimiento interior —de una certeza teológica asintótica a la fe divina—, cuando se trata de los *tenenda*, lo cual parece sugerir la validez de una «fe eclesiástica» pese a las gravísimas objeciones que suscita esta noción. *La infalibilidad desborda entonces el dominio de lo revelado y de la fe divina, para extenderse a todo lo que se considera conexo con el depósito, aunque sea exterior* él².

ALGUNOS ESTUDIOS DEL PRESENTE SIGLO

Las siguientes páginas se van a apoyar sobre algunos estudios del siglo XX particularmente útiles para comprender la evolución del complejo temario que aquí debe ser evocado, aun cuando no sea posible aportar todas las precisiones deseables.

El libro del P. Lucien CHOUPIN SJ, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège. Syllabus, Index, Saint-Office, Galilée*³, continúa siendo un resumen claro y ponderado, aunque no suficientemente exacto por lo que toca a la situación anterior al siglo XIX, con errores (como, por ejemplo, sobre la aprobación *in forma specifica* o *in forma communi*). Recurre asimismo a la fe eclesiástica sin sospechar —parece— de sus defectuosos perfiles.

1. El subrayado de esta frase —por razones de claridad— es del traductor.

2. El subrayado, igual que el señalado en la anterior nota, es del traductor.

3. G. Beauchesne, París 1907, VII, 388 pp.

El P. Ambroise GARDEIL OP, ha dejado dos estudios que es necesario mantener «in mente», uno sobre *Le donné révélé et la théologie*⁴, el otro sobre *La crédibilité et l'apologétique*⁵.

El P. Timothée RICHARD OP, en *Le probabilisme moral et la philosophie*⁶, restablece los conceptos verdaderos de probabilidad y de opinión y esclarece otras cuestiones delicadas.

El monumental tratado del P. Francisco MARÍN-SOLA OP, *La evolución homogénea del dogma católico*⁷, aun cuando la investigación histórica sobre el tomismo haya rectificado algunos de los asertos de este enjundioso trabajo, conserva no obstante un gran valor, gracias al conocimiento íntimo de autores escolásticos modernos y al rigor del razonamiento.

El libro de Adolphe GITS, *La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne*⁸, ofrece una valiosa y concienzuda historia, tanto de la aparición de la forma de asentimiento propuesta en 1664 por el arzobispo de París Péréfixe como de las reacciones de la época; añade a este relato un *Essai d'interprétation* (cap. IV) en el que se muestra favorable a una fe eclesiástica, cuyo motivo es la autoridad de la Iglesia cuando atestigua la tradición viviente.

La obra del P. M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS OP, *Les dimensions de la foi*⁹, merece un lugar aparte por su poderosa arquitectura y por la profundidad de su reflexión. A juicio del P. Congar, este autor ha logrado hacer la crítica más fuerte y más precisa a la vez, de la fe eclesiástica. Esta obra será la referencia principal de este trabajo.

El mismo P. Yves CONGAR OP, ofrece una breve, pero muy importante, contribución al dossier por su artículo *Fait dogmatique et foi ecclésiastique*¹⁰, donde subraya cómo el magisterio jamás ha empleado la expresión «fe eclesiástica» para designar una aceptación interior motivada por la infalibilidad prometida a la Iglesia.

4. Paris 1910; ver segunda edición con prefacio del P. Chenu, O.P., Editions du Cerf, Juvisy 1932, XXXV, 372 pp. Ver p. 186.

5. Paris 1908; ver segunda edición, J. Gabalda (ed.), V. Lecoffre libr., Paris 1912, XX-332 pp.

6. Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1922, 279 pp. («Bibliothèque française de Philosophie»). Merecen ser tenidos en cuenta el artículo *Certitude* de Arthur CHOLLET en el *Dictionnaire de théologie catholique*, II, 1905, col. 2.155-2.163, y, sobre todo, el artículo del P. GARDEIL, *La certitude probable*, V. Lecoffre libr., Paris 1911, 95 pp.

7. Segunda edición, Œuvre de Saint Paul, Suisse 1924, 535-375 pp. Cfr. ID., *La evolución homogénea del dogma católico*, BAC, Madrid 1963, 758 pp.

8. «Revue d'Histoire Ecclésiastique», XX (Louvain 1940) 123.

9. Editions du Cerf, Paris 1952, 2 vol., 580-434 pp. Ver esp. t. II, *Excursus* VIII, IX, X, XI. Hemos podido beneficiarnos no hace mucho de las precisiones ofrecidas por el Autor.

10. In *Catholicisme*, Paris, t. IV, col. 1.059-1.069; retomado en *Sainte Eglise*, Editions du Cerf, Paris 1963, pp. 357-373. Ver también la nota de Albert MICHEL, *Foi ecclésiastique* en los Índices del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I, col. 1.571-1.573.

El artículo de George BAVAUD, *Essai sur la nature des faits dogmatiques*¹¹, retoma lo expuesto a propósito de los complicados casos de escuela representados en las condenaciones de los Tres Capítulos y del *Augustinus*.

El P. Piet FRANSEN SJ, en su artículo *Kirchlicher Glaube*¹², no duda en pronunciarse a favor de una «fe eclesiástica», y desarrolla esta misma posición en diversos escritos¹³.

Darí­a materia a varios volúmenes la exposición completa de una bibliografía compuesta de los estudios críticos consagrados a la infalibilidad, sus sujetos, su objeto, sus modos de intervención. Baste aquí tan sólo mencionar *L'infalibilité. Son aspect philosophique et théologique*¹⁴, conjunto de contribuciones en que se subrayan los caracteres noéticos de este atributo —carisma— de la Iglesia: estudiosos como Enrico Castelli, Karl Rahner, Roger Aubert, Paul de Vooght, Ernst Benz, Jean-Louis Leuba, Henri Gouhier, Xavier Tilliette, Stanislas Breton, Evandro Agazzi, René Mar­lé, Donald M. MacKinnon, Antoine Vergote, Alphonse de Waelhens, Pietro Scapin, André Scrina significan de por sí un cartel brillante. Todas estas comunicaciones tienen en común una reflexión sobre los caracteres de la *asphaleia*, eje de despliegue de la verdad, cuyo dominio de validez —descrito en sus exactos confines, y teniendo bien en cuenta sus puntos fronterizos— postula, en sus aplicaciones magisteriales, enunciados cognitivos afirmados como verdaderos, una certeza apodíctica de más alto nivel que lo simplemente verosímil, y una adhesión de fe decisiva y plenaria. Estas son afirmaciones que comprometen la fe. Ahora bien, si uno se sitúa en este campo metafísico y lógico —no menos que teológico—, parece difícil poder encontrar un ejercicio de infalibilidad que proponga enunciados noéticos que no sean dogmas creídos como tales.

Otra aproximación, puramente doctrinal, invita a adoptar orientaciones análogas: en *Le message révélé. Sa transmission, son développement, ses dépendances*¹⁵, el futuro cardenal, abbé Charles Journet, se explaya sobre la explicación y la conservación del depósito revelado declarándose a favor de las verdades infaliblemente definidas por el magisterio decla-

11. En «Revue Thomiste» 57, t. LIX (1959) 313-319.

12. *Lexicon fur Theologie und Kirche*, Herder, t. VII, Fribourg 1961, col. 301-302.

13. Ver especialmente la noción de «certitudo definita», en *Enkele opmerkingen over de theologische kwalificaties* (1968) retomado en *Hermeneutics of the Councils and other Studies*, University Press, Leuven 1985, 543 pp. («Bibliotheca Ephemeridum theologicarum lovaniensium», LXXIX).

14. Actas del Coloquio organizado por el Centro Internacional de Estudios Humanistas y por el Instituto de Estudios Filosóficos de Roma, Roma 5-12 de enero de 1970, bajo la dirección de Enrico Castelli, Aubier, Edition Montaigne, Paris 1970, 584 pp.

15. S.I, Desclée de Brouwer, 1964, 197 pp. (*Études théologiques*).

rativo, creíbles con fe divina y no solamente con «fe eclesial»¹⁶. Certeza de fe y no certeza teológica. El autor esclarece al mismo tiempo la facultad de revelabilidad, que debe ejercerse sobre un dominio perfectamente delimitado, a riesgo —de otro modo— o bien de una inflación o bien de una reducción empobrecedora del orden de lo infalible.

Pese a que el asunto principal sea el de los sujetos de la infalibilidad, la obra de Bernard LUCIEN, *L'infalibilité du magistère ordinaire et universel de l'Église*¹⁷, es digna de consideración por la exactitud de los análisis y el talento de la presentación que se descubre en los últimos capítulos¹⁸.

Una exposición de carácter histórico puede encontrarse en el estudio del autor de estas líneas: *L'erreuer et son juge. Essai sur les censures doctrinales à l'époque moderne*¹⁹, que estudia principalmente las notas teológicas de censura, pero también se emplea en el análisis de la cuestión del «derecho» y del «hecho» siguiéndola hasta nuestros días, cuando el hecho dogmático textual se desdibuja ante preocupaciones mayores del magisterio; si bien es cierto que constituye siempre el punto de partida casi obligado de los avances especulativos. Un artículo ya en prensa retoma el examen de este asunto²⁰.

Acaba de aparecer, de la pluma de M. l'abbé Jean François CHIRON, un espeso volumen que llega en el momento preciso: *L'infalibilité et son objet. L'autorité du magistère infallible de l'Église s'étend-elle à des vérités non révélées?*²¹. El mismo título ya anuncia ciertos puntos privilegiados por el autor, que ha evitado con esta redacción hablar de lo «conexo con lo revelado», y *a fortiori* de lo «implícitamente revelado». El estudio, de una extremada honradez, se basa sobre la consulta de un buen montón de libros y de artículos especializados. Rastrea, a partir de la controversia jansenista, el desarrollo de cuestiones indisolublemente unidas por una circularidad: los hechos dogmáticos; con mayor amplitud, lo mediatamente revelado; lo *revelabile*; la adhesión de fe divina y católica o la adhesión en forma de «fe eclesiástica».

16. *Op. cit.*, pp. 64 y 102-110.

17. S.I., *Documents de catholicité*, 1984, 158 pp. Ver esp. Anexo I: «L'objet secondaire de l'infalibilité du magistère». Agradecemos al Autor sus observaciones siempre rigurosamente precisas.

18. *Le magistère pontifical*, en «Sedes sapientiae», n. 48, pp. 53-77; *L'infalibilité du magistère ordinaire. Une doctrine catholique en voie de développement*, *ibid.*, n. 63, pp. 33-54.

19. Bibliopolis, Naples 1993, 759 pp.

20. *L'autorité doctrinale de l'Église à l'épreuve du jansénisme*, en «Revue d'histoire ecclésiastique» (2000, número del centenario).

21. Editions du Cerf, Paris 1999, VII-579 pp. Los intercambios con el Autor han sido enriquecedores para mí.

Las insuficiencias congénitas de esta última son claramente subrayadas a todo lo largo, bajo las diferentes presentaciones propuestas desde el siglo XVIII, pero el autor no concluye por su parte en favor de la exigencia de una fe divina y católica. Esta reserva traduce bien las incertidumbres del mundo teológico contemporáneo, que prefiere, en su conjunto —hay excepciones, sobre todo en Estados Unidos—, permanecer a la expectativa, hasta el momento en que el magisterio romano se vea obligado a aportar respuestas que corten de una vez el nudo gordiano. Entiéndase desde ahora que tales respuestas o proclamaciones magisteriales deberían situarse al más alto nivel, como locución pontificia «*ex cathedra*» o como proclamación solemne conciliar: si se da por establecido que la infalibilidad de la Iglesia sobre todo aquello que se viene señalando, desde hace una centena de años, como el objeto secundario de su infalibilidad fundamenta proclamaciones, no sólo teológicamente ciertas, sino verdaderamente infalibles.

PRIMERA ETAPA: DESDE LA EDAD MEDIA HASTA EL SIGLO XVI

En la historia de las doctrinas teológicas y de los pronunciamientos dogmáticos se distinguen con bastante facilidad, como ya se ha dicho, tres etapas que han contemplado el progresivo desarrollo de nociones cada vez más precisas y del juego de equilibrios cada vez mejor logrados.

En primer lugar, una prehistoria, que va desde la Edad Media hasta el siglo XVI, cuando se establece con nitidez creciente el problema de la definibilidad como de fe de las verdades obtenidas por conclusión teológica *per evidentem et necessariam consequentiam*, a partir de una mayor revelada. El «*habitus deductionis*» especulativo ha trabajado sin solución de continuidad para enriquecer el contenido de la fe propuesto al asentimiento de los fieles. Ha sido necesario elaborar toda una criteriología para asegurarse de los modos de la revelabilidad y de la definibilidad: habrá que referirse —acerca de estas discusiones— a la gran obra del P. Marín-Sola y a algunos estudios más recientes como los del P. Eugène Marcotte sobre Melchor Cano, del P. Cándido Pozo sobre Luis de Molina, del P. Juan Alfaro sobre Suárez, de J.A. de Aldama sobre las tesis de Alcalá²². Ciertamente la naturaleza y el destino de la conclusión teológica —operación derivada de la lógica— no son «a priori» idénticos a la naturaleza y al destino del «hecho dogmático» (incluso más allá del campo de lo «textual»), el cual es, como lo definía

22. Ver las referencias en B. NEVEU, *L'erreur et son juge...*, pp. 263-294.

Newman con justeza, *una expresión concreta de la Revelación*²³, ligada en parte al dato histórico. Sin embargo el problema de fondo —bajo muchos aspectos— es el mismo, puesto que se trata de saber lo que contribuye necesariamente a defender e interpretar el «depositum fidei». Se ve que un Cano o, más tarde, un Molina, conciben el magisterio infalible, no como el fundamento de una fe «mediata» —cuyo motivo formal sería la autoridad de la Iglesia divinamente asistida—, sino como la expresión instrumental de un poder que impone la obligación de dar a la verdad definida la adhesión que se le debe. Es verdad que Molina, tras haber sostenido en un primer momento que la conclusión teológica que se deduce de una definición es de fe divina, abandonará esta posición y subrayará la heterogeneidad entre las proposiciones formalmente contenidas en la Escritura o entregadas por la Tradición, y las proposiciones de ellas deducidas y a las cuales corresponde el «habitus theologicus». La asistencia divina prometida a las definiciones de la Iglesia garantiza que ellas estarán exentas de todo error, pero ella no transmuta el carácter de la verdad enunciada —inmediata o mediatamente revelada—, que la proposición tenía en sí misma con anterioridad a la definición. El mismo «habitus theologicus» —tanto antes como después de la definición— permanece firme en el asentimiento prestado a la conclusión que ha sido definida, enriquecido ahora por un doble capítulo: a) como consecuencia del razonamiento que la Iglesia ha seguido para su deducción; b) como manifestación de la autoridad sobrenatural de la Iglesia en su definición.

Esta opinión, que suscitó vivas controversias —en las que tomaron parte en uno u otro campo Vázquez, Vega, Suárez, De Lugo, los *Salmanticenses*—, abre la vía a un tipo de adhesión que será propuesta un poco más tarde en Francia como «fe humana eclesiástica». Al filo de las exposiciones de los grandes teólogos ibéricos, herederos de la escolástica medieval que había escrutado ya estas cuestiones, se van precisando —sin que se llegue a una solución definitiva que pueda ser tenida como canónica— las relaciones de lo revelado formal y de lo revelado virtual, la naturaleza del asentimiento que debe prestarse antes y después de la definición. Se oponen siempre unos a otros: a) los doctores que hacen de Dios revelante, Verdad primera, el único motivo de la adhesión, y b) aquellos otros que se inclinan a reconocer como motivo formal del acto de fe el atributo de infalibilidad que corresponde a la Iglesia en el ejercicio de su magisterio, puesto que tiene por finalidad irrenunciable proponer a los fieles bajo la asistencia di-

23. «Revelation includes the expression of the Revelation, that is the concrete corresponding fact, as a sort of complement to its dogma, or as quasi-dogmatic» (citado por J.Fr. CHIRON, *op. cit.*, p. 176).

vina los *objecta fidei* explícita o implícitamente obtenidos del dato revelado. Incluso concediendo que fuera legítimo este motivo de fe eclesial —habida cuenta de que su naturaleza no es sino una redundancia del motivo de fe divina, puesto que la Iglesia se funda para su testimonio doctrinal en las promesas hechas por Dios revelante—, está claro que se interpone una grave divergencia entre ambos puntos de vista. El consentimiento de la voluntad y el asentimiento de la razón no se producen de la misma manera.

SEGUNDO PERÍODO: DEL SIGLO XVII AL SIGLO XIX

Desde el siglo XVII, a partir de la controversia jansenista, hasta el siglo XIX se desarrolla un segundo período que contempla una cristalización de conceptos recíprocamente opuestos: ante un «hecho doctrinal» textual (como se designa entonces esta realidad que acaba de emerger —todavía no se ha desarrollado como categoría en cuanto tal—), de contenido no explícitamente revelado y que no puede reducirse directa y únicamente a la estructura silogística que caracteriza la conclusión teológica, ¿qué resolución debe adoptar la autoridad magisterial? ¿Exclusión completa fuera de la esfera de la fe teológica, inclinándose a favor de la fe humana —tal cual se otorga al testimonio y a la evidencia históricos—, lo cual facilita mucho más entender el «obsequium» debido a la Iglesia jerárquica? O, ¿exigencia de la fe divina y católica, como respuesta a la proposición de una verdad infaliblemente garantizada? O bien ¿«fe eclesiástica», cuya propiedad consiste en situarse entre estas dos opciones? Y esto, en un momento en que la ciencia doctrinal, aunque distingue entre «formalmente revelado» y «virtualmente revelado», «revelado inmediatamente» y «revelado mediatamente», sin embargo todavía no ha puesto en circulación el díptico «*objeto principal de la infalibilidad*»-«*objeto secundario de la infalibilidad*». Esto, que más adelante va a ser mantenido con mayor o menor aceptación, por el momento —a la hora de continuar con la exposición de este segundo período—, debemos encuadrarlo, aunque sea un poco forzado, en el ámbito de la noción global e indivisible de la infalibilidad de la Iglesia, dentro de la cual el «hecho dogmático» puede quizás —o quizá no— ser integrado. El mismo magisterio no va tan lejos; y ni siquiera menciona la infalibilidad en el documento más decisivo, la bula *Vineam Domini Sabaoth* de 1705, que demanda de los *Christifidelibus* condenar *interius ut haereticum* el sentido del libro de Jansenio; rechazar *interius abjicere et corde improbare, non ore solum sed ex corde* la doctrina, obedecer a la Iglesia *non tacendo solum sed et interius obsequendo, quae vera est orthodoxi hominis oboedientia*.

A problema nuevo, soluciones nuevas: la distinción especiosa establecida por los jansenistas entre «derecho» (contenido dogmático) y «hecho» (realidad textual y sentido del autor), intentaba reducir a la inoperancia las condenaciones romanas y episcopales: si uno se dejara llevar, no reconocería más que un «hecho» puramente histórico, y no un «hecho doctrinal» unido por relación orgánica al orden dogmático. A juicio de los obispos de Francia reunidos en asamblea, la constitución *Ad sacram* del 16 de octubre de 1656 —y también el Formulario decretado por la asamblea de 1661—, debían ser suscritos con su propia firma por todos los clérigos. La «creencia del hecho», así exigida en la «Profesión de fe», implicaba que se aceptase tanto la inseparabilidad del «hecho» y del «derecho», como la infalibilidad de la Iglesia (encarnada en la circunstancia histórica por el Pontífice Romano) en las materias de «hecho doctrinal» —fortificándose, por lo demás, recíprocamente las dos respuestas—, puesto que por ser «doctrinal» era necesario que el «hecho» participase del «derecho». La inseparabilidad de ambos puntos —el punto de fe y el punto de derecho— encontró su heraldo en el prelado Pierre de Marca, por breve espacio arzobispo de París, de convicciones galicanas bien comprobadas: *Factum pertinet ad partem dogmatis*. Debe por tanto creerse como de fe divina, en razón del mismo impulso. La infalibilidad de la Iglesia sobre los hechos doctrinales fue, en buena parte, avanzada por los partidarios «pontificios» («les pontificaux»), como el jesuita Coret, quien en sus tesis del Colegio de Clermont de 12 de diciembre de 1661 remitía el juicio de tales hechos al sucesor de Pedro, lo cual complicaba más la situación, puesto que la infalibilidad personal del Pontífice Romano sobre el «derecho» (las verdades inmediatamente reveladas) no era todavía reconocida sino como teológicamente cierta, y distaba mucho de ser recibida unánimemente como tal en Francia. El P. Annat tomó con autoridad y talento el relevo de su hermano de religión. La concepción fijista de una buena parte de los teólogos, jansenistas de cabeza, era incompatible con semejantes puntos de vista. Arnauld, defensor del silencio respetuoso, *que consiste en no dogmatizar en contra de la decisión acerca de tal hecho*, no podía admitir más que la evidencia de la «fe humana», que en el caso presente conducía bien justamente a rechazar aquel «hecho» que no pueda ser atestiguado por prueba alguna. El doctor, con muchos otros de sus contemporáneos, se hacía una idea muy restrictiva de la revelabilidad: *Los dogmas de fe no son otra cosa que verdades reveladas por Jesucristo a sus apóstoles y conservadas en la Escritura y en la Tradición, de suerte que todo lo que no está revelado de esta manera es imposible que pertenezca a la fe. Así, todos los dogmas de fe son tan antiguos como la Iglesia; ellos han sido creídos con precisión por los apóstoles y son conservados en el conocimiento por la sucesión perpetua*

de la Tradición, al menos de una parte de los pastores y de los fieles. (...) Reconocer y profesar como verdad de fe un hecho, que no haya sido revelado por Dios en modo alguno ni a través de la Tradición ni tampoco de la Escritura, es imposible porque no puede considerarse como verdad de fe (...), ya que sería no solamente una mentira sino también una especie de herejía y un pecado notable contra la fe. Aserción indiscutiblemente ortodoxa, si se exceptúa lo de los dogmas «creídos con precisión *distinctement* por los apóstoles», que es exactamente lo contrario de lo que ocurre con el desarrollo dogmático del cristianismo a través de los siglos. En esta perspectiva estrictamente documental, el magisterio no tiene función alguna en la notificación de la fe, lo cual es olvidar la historia, v.g., la condenación de Arrio o la aprobación de la doctrina de San Agustín, hechos dogmáticos textuales entre muchos otros. Sobre S. Agustín, los jansenistas responden a la objeción de sus adversarios cuando afirman que, si uno cree a la Iglesia cuando la Iglesia aprueba a Agustín, igualmente debe creerla cuando ella reprueba a Jansenio. Responden: No, porque la ortodoxia de Agustín reposa sobre un consentimiento universal de los siglos, que no permite la duda. «La evidencia humana» suple en tal caso el defecto de la fe divina para asegurar la creencia.

El estudio de Adolphe Gits, aparecido en 1940, presenta claramente los datos históricos, si bien quedan sin precisar los consejos que el arzobispo Péréfixe ha podido recibir, por ejemplo, del profesor de teología de la Sorbona, Martin Grandin²⁴. El aspecto doctrinal ha quedado, por lo demás, despejado²⁵.

La cuestión de los sujetos de la infalibilidad —pontífices romanos, concilios, o incluso el episcopado disperso— ocupa más espacio y suscita más reflexiones que la cuestión misma sobre el objeto de la infalibilidad. Baste recordar la apertura hacia un acomodamiento, que se hace en el mandamiento de los Grandes Vicarios de París del 8 de junio de 1661, donde ellos dan a conocer *que no piden con relación al hecho más que una sumisión de respeto*, lo cual no implica sino fe humana e incluso ni siquiera reclama la convicción, puesto que no se trata de una adhesión de razón y de voluntad, sino tan sólo de una sumisa deferencia a la autoridad jerárquica.

Tras muchas prórrogas, el Rey aparece por fin en el Parlamento para hacer registrar *nuevas bulas en forma de edicto*, intimando a todos —*eclesiásticos, seculares y regulares*— *la obligación de suscribir y firmar el*

24. Las *Martini Grandini opera*, París 1710-1712, 5 vol., han sido editadas por Charles du Plessis d'Argentré, experto en estas cuestiones con unas disertaciones en apéndice.

25. Ver las obras citadas en las notas 1 a 19. Todas se apoyan sobre el dossier histórico «de hecho» y «de derecho».

formulario deliberado y redactado por la Asamblea General del Clero de Francia. El arzobispo de París, Péréfixe, en respuesta a consultas de expertos, publica el 7 de junio de 1664 su *Ordonnance*: por lo que concierne al hecho, él no exige sino *una fe humana y eclesiástica, que obliga a someter su juicio al de sus superiores legítimos*. La mayor consecuencia de esta declaración, si es que se da por buena, es que el jansenismo no es formalmente una herejía, puesto que sus partidarios no niegan una aserción propuesta por la Iglesia como revelada, ni —en buen derecho— jamás la Iglesia ha pedido para esta proposición un asentimiento de «fe divina».

Pero la *Ordonnance* despierta más de una dificultad y sus contemporáneos se mostraron perplejos comenzando por los amigos de Port Royal. El *Traité de la foy humaine* (agosto de 1661) de Nicole se dirige como una verdadera acusación en *contra de un dogma nuevo y contrario al sentimiento de todos los teólogos católicos*. Arnauld le secunda con la *Apologie pour les religieuses de Port Royal* (1664-1665). Pero, si Péréfixe había abandonado su propia tesis, que decía que los juicios de la Iglesia debían ser acogidos con un asentimiento de «fe divina», los jansenistas aún no lo consideraban suficiente triunfo; necesitaban también un reconocimiento en pro de la «fe humana», la cual exigía pruebas sólidas de las que el «hecho» de Jansenio carecía, según ellos. Haría falta definir la fe eclesiástica como *una deferencia para con el juicio del papa y de los obispos*, una sumisión a la potestad de jurisdicción. Si la interpretación real de Péréfixe excedía el plano puramente humano y jerárquico y, en consecuencia, para él, el juicio dado por la Iglesia tenía valor sobrenatural; por su parte Arnauld lo calificaba como *una espiritualidad toda natural; un principio nuevo: creer un hecho por esta sola razón: que ha sido decidido por un papa, por un concilio o por unos obispos*. Y... ¿qué hace Arnauld de los Tres Capítulos?

Péréfixe sostiene manifiestamente una *persuasión interior*, con tal de que el hecho sea *cierto y verdadero*. Pero esta aquiescencia firme del espíritu, ¿comporta —sí o no— la infalibilidad como motivo? Parece bien claro que la doctrina dominante en la época no era favorable a esta tesis, que garantizaría una fe divina —si atendemos a la opinión de Bossuet—, puesto que *las decisiones de la Iglesia en lo que concierne a los hechos no son creídas infaliblemente igual que aquellas que conciernen a la fe católica*. De hecho la *Ordonnance* no anuda ni directa ni abiertamente la doctrina de la fe eclesiástica a la infalibilidad de la Iglesia. Pero en la práctica, observa J.-Fr. Chiron, *la «infalibilidad» estaba asociada a la creencia de fe divina; la fe humana no garantizaba frente al error, fundada como estaba sobre el juicio de los hombres. Ahora bien, la «fe humana y eclesiástica», «al imponer la creencia en un hecho, usurpaba prácticamente las características de la infalibilidad»*. Esto era una «infali-

*bilidad que no osa decir su propio nombre, transfiriendo a la Iglesia prerrogativas que son sólo de Dios». Así juzgaban en todo caso los jansenistas en lugar de tomar la ocasión ofrecida por la *Ordonnance*.*

El arzobispo de París, debilitado por las estocadas de Nicole y de Arnauld que desacreditaron su sistema —o su expediente, podría decirse con alguna severidad—, acogió con alivio el «Formulario del Papa» impuesto por la bula *Regiminis Apostolici* del 15 de febrero de 1665: su mandamiento del 13 de mayo de 1665 no menciona ni palabra de la fe eclesiástica; demanda *una sumisión de fe divina para los dogmas y, en cuanto al hecho no revelado, una verdadera sumisión prestando aquiescencia sincera y de buena fe a la condenación de la doctrina de Jansenio*.

Aunque la *Paix de l'Église* de 1669 (obtenida gracias a la presión diplomática de Francia sobre Clemente IX y al disimulo de los obispos jansenistas digno de los peores casuistas), regula mal y sólo provisionalmente la situación, pero el trabajo de reflexión sobre el objeto de la infalibilidad de la Iglesia se va desarrollando. Es lógico avanzar que si el motivo próximo e inmediato de la «fe eclesiástica» es la autoridad de la Iglesia indefectible, este motivo de creer no es ya, por lo menos directamente, el testimonio de Dios revelante, que constituye el objeto formal de la fe divina. Hay entonces, por así decir, una adhesión en dos tiempos, y la «fe eclesiástica» se resuelve en fe divina; a no ser que se retenga como único motivo operante la autoridad de la Iglesia, infalible en virtud de las promesas, lo cual conduciría en algunos casos a una especie de dualidad en favor de una fe magisterial que los teólogos de la vieja escuela no han cesado ni cesan de rechazar. Nicole veía ya el fondo de las cosas cuando escribía: *La opinión de la infalibilidad de la Iglesia cuando juzga sobre los hechos obligaría a creerlos no por fe humana eclesiástica, sino por fe divina (...). Puesto que se creería sobre el testimonio de Dios: que todo lo que dice la Iglesia es verdad y que si este hombre habla es como si hablara Él mismo. Ahora bien, toda fe que se apoya sobre la verdad de Dios, y cuya certeza se reduce al testimonio de su Palabra y a la revelación que Él nos hace en las Escrituras, es fe divina*.

El jansenismo ha provocado así un recurso al magisterio de la Iglesia, que podía difícilmente ser admitido en el cuadro de una teología positiva al gusto francés. Por lo demás, tal recurso apenas tenía apoyo en el razonamiento especulativo, encaminado sobre todo a la definibilidad de las conclusiones teológicas en una época en que la compleja noción de «hecho dogmático» carecía prácticamente de consistencia. Hacía falta que se produjese un doble progreso en la reflexión doctrinal:

1. Que se esclareciera la prerrogativa de infalibilidad (no se hablaba entonces de carisma) y su papel en la notificación e interpretación del depósito revelado a fin de captar qué es lo que añade

a un enunciado implícitamente revelado la declaración del magisterio proponiéndolo como de fe teologal;

2. Que se reconociese la autoridad actual de la Iglesia como expresión de aquella «Tradición viviente» que Arnauld y sus amigos calificaban desdeñosamente como *este nuevo dogma* [...] *que se ha hecho necesario para los autores del nuevo sistema de la necesidad de la fe divina o de la fe humana para el hecho de Jansenio*.

Todavía hoy no está concluido este trabajo doctrinal. Esto pone de relieve el mérito excepcional de un Fénelon —*cantor de los hechos dogmáticos*, como justamente ha sido llamado por Joseph Turmel—, que ha sabido analizar luminosamente las condiciones en que la Iglesia (poco importa aquí determinar mediante cuál de sus órganos de expresión doctrinal) ejerce en plenitud su *munus docendi*. Sus escritos sobre este tema llenan volúmenes de una prosa ardiente y penetrante. Baste una cita entre ciento, tomada de la *Seconde Instruction pastorale sur les cas de conscience* (2.III.1705) para dar idea del tono y estilo:

Ciertos teólogos dirán que la fe divina es una virtud teologal, porque ella tiene a Dios mismo por objeto inmediato, y porque no se cree por fe divina sino aquello que se cree por la autoridad de Dios que revela de modo inmediato. Sostendrán que todo aquello que no se cree por esta autoridad de Dios que revela de modo inmediato no es de fe divina, la cual es una virtud teologal; y que, por consiguiente, todo aquello que no está contenido en la revelación de Dios es imposible creerlo por fe divina, aunque se relacione inmediatamente con la revelación y lo haya declarado como tal una autoridad infalible —ella misma, revelada—. Añadirán que el hecho de determinar la significación de tal o cual texto (como ortodoxo o herético) es un hecho nuevo, y posterior a la revelación: es por eso imposible que sea revelado y por tanto no puede ser creído por la autoridad inmediata de Dios revelante. Sostendrán también que, así como se llama «fe divina» a la creencia por la cual se cree una verdad por la palabra de Dios que revela de modo inmediato, análogamente se debería también llamar «fe eclesíastica» a la creencia por la cual se cree una verdad por la palabra de la Iglesia infalible de acuerdo con las promesas. En fin, dirán que esta fe eclesíastica no deja de estar apoyada sobre un fundamento divino y de referirse de modo inmediato a la revelación en virtud de la promesa de infalibilidad, aunque ella misma no se identifique con esa virtud teologal que llamamos fe divina.

Los otros teólogos dirán que se puede dar el nombre de «fe divina» a toda creencia por la cual creemos una verdad, sea que ella nos llegue inmediatamente de Dios revelante, sea que tan sólo conecte con la revelación en virtud de la infalibilidad prometida a la Iglesia en la misma revelación [...]. [Estos teólogos] harán este razonamiento: Nosotros no creemos en el carácter herético de un determinado texto condenado por la Iglesia sino remontándonos con

toda justeza a la revelación, que es nuestro motivo último y decisivo para creer a la Iglesia en este punto... Es verdad [...] que si alguien cree en el carácter herético de un texto por el único motivo de la nuda autoridad de la Iglesia, sin remontarse más allá, esta creencia de tal modo restringida a la sola decisión de la Iglesia no será más que un acto de «fe eclesiástica». Pero si una persona está de tal modo dispuesta que no creará en el carácter herético de un determinado texto sino tan sólo en virtud de la revelación divina —la cual le responde que la decisión de la Iglesia en este punto es infalible—, entonces la revelación de la infalibilidad de la Iglesia en semejante decisión es determinante para que esta persona crea. Así, es la autoridad de Dios revelante el motivo que confiere toda su fuerza a la proposición de la Iglesia, y por consiguiente, su acto es de fe divina. Este acto está concebido como si el que lo presta dijese: es por la palabra de Dios revelante por lo que yo creo en la infalibilidad de la Iglesia cuando declara herético un texto; porque sin esta revelación que me determina a creer en la Iglesia cuando declara como herético un texto, yo no prestaría mi asentimiento jamás. [...] En cuanto a nosotros, nos hemos limitado a proponer como revelada la infalibilidad de la Iglesia sobre los textos, porque en efecto está incluida en la promesa, se halla en los antiguos concilios, en el juramento del Formulario que debe firmarse por exigencia de la Santa Sede y, en fin, porque se contiene expresamente en las palabras del Clero de Francia²⁶.

Esta cita un poco amplia ha retenido la atención de J-Fr. Chiron en un análisis del pensamiento teológico de Fénelon²⁷. Destaca una evolución en el arzobispo de Cambrai, que se ve particularmente en su correspondencia cuando asocia infalibilidad y fe divina: *No hay ningún término medio real* —observa— *entre el silencio respetuoso bien entendido* (el de los jansenistas) *y la fe divina*. Él juzga que *la fe humana eclesiástica [...] fue una dolorosa llaga inferida a la verdadera autoridad de la Iglesia*. Con el tiempo, Fénelon irá absteniéndose de apelar a un asentimiento de fe divina. Pura y simplemente continuará invocando la autoridad de la Iglesia, pero sin insistir sobre el género de asentimiento requerido. Es ya entre el silencio respetuoso y la infalibilidad de la Iglesia —más que la fe divina— donde él rechaza todo término medio. En 1706, en su *Réponse [...] à la seconde lettre de Mgr. l'évêque de Saint-Pons*, él reconocía de nuevo la divergencia de las escuelas en torno a una cuestión que parecería puramente especulativa: según el pensar de los partidarios de la «fe eclesiástica», *no se podría decir —en estricto rigor escolástico— que fuese preciso creer con fe divina el carácter herético de Jansenio*, puesto que ello *no está explícita e inmediatamente revelado*. «La fe eclesiástica» [de Péréfixe y de sus consejeros] *es una creencia basada en la autoridad infalible prometida a la Iglesia*. [...] Así esta

26. En *Œuvres complètes*, t. IV, Gaume Frères, Paris 1850, pp. 90-91.

27. *Op. cit.*, cap. II, pp. 71-119.

*fe eclesiástica está apoyada inmediatamente sobre un fundamento divino, que es la Revelación*²⁸. La bula *Vineam Domini* demanda «una creencia cierta e irrevocable», sin fundarla en una autoridad infalible: este *juicio cierto, fijo e irrevocable*, ¿es algo distinto de aquella adhesión absoluta que solamente es capaz de reclamar el motivo cierto de la infalibilidad? *La creencia cierta*, escribe Fénelon, *es manifestamente imposible sin un motivo cierto. Ahora bien, ¿es que una autoridad falible es incierta, y por consiguiente no puede ser un motivo cierto?* A través de observaciones de este género el arzobispo de Cambrai podría muy bien expresar su sentimiento profundo de que, con la bula de 1705 en la mano, es imposible no proclamar que sólo a un juicio infalible —y por tanto, cierto— corresponde *una fe cierta y absoluta*: fe cierta y absoluta que, por definición, apenas puede corresponder a la *fe humana y eclesiástica*.

A lo largo del siglo XVIII, los teólogos han vuelto sobre los puntos iluminados por Fénelon: la posición de cierto número de ellos, franceses o italianos, ha sido evocada recientemente²⁹. Uno desearía detenerse de nuevo un instante sobre Charles du Plessis d'Argentré (1673-1740), teólogo de valía a quien se debe la monumental *Collectio judiciorum*³⁰: a sus *Elementa theologica* (París 1702) inspirados en Melchor Cano, se añade un *Appendix posterior ad Elementa theologica in quaestionem de auctoritate Ecclesiae*³¹: la intención del autor es explorar tanto la vía positiva como la vía especulativa —él ofrece un grueso «dossier» histórico, pero comenta largamente al escotista Brancati di Lauria— para *establecer la infalibilidad de la Iglesia en los juicios acerca de los llamados «hechos»*, como resume Fénelon, sin ahorrarle críticas en una carta muy instructiva a l'abbé de Langeron del 24 de mayo de 1703³². D'Argentré, de nuevo, se interesa mucho más por la infalibilidad que por la naturaleza de la fe que se debe prestar a una nueva proposición hecha por la Iglesia de una verdad (o de un error contradictoriamente opuesto a una verdad). Tras preciosos esclarecimientos referentes al *jus* y al *factum* y a su asociación en el caso de los *facta juri annexa*, él se detiene

28. *Ibid.*, p. 202, nota 2.

29. B. NEVEU, *L'erreur et son juge*, cap. V; J.-Fr. CHIRON, *L'infailibilité et son objet*, cap. III.

30. Ver el trabajo de P. FÉRET, *La faculté de théologie de Paris*, t. VII, Picard, París 1910, pp. 235-246, y B. NEVEU, *L'erreur et son juge*, pp. 674-680, que cita sobre todo la *Dissertation...*, de 1733.

31. Véase Claude THIBOUST y Pierre ESCLASSAN, París 1705, II-56 pp.

32. En *Correspondance de Fénelon*, t. XII, Droz, Genève 1990, n. 916, pp. 42-47. «L'anathème infailible ne tombe que sur l'hétérodoxie du texte. Faute d'avoir démêlé cela M. d'Argentré ne prouve rien, et donne prise. Il faut toujours se renfermer exactement pour l'infailibilité dans les bornes précises de la Révélation [...]. L'orthodoxie ou l'hétérodoxie d'un texte n'est point le fait. C'est le véritable droit».

en las implicaciones que la inerrancia de la Iglesia lleva consigo con respecto a su indefectibilidad: *Y ciertamente no se debe negar a la Iglesia aquella inmunidad de error, que le es totalmente necesaria cuando emite juicios ciertos, según la antigua Tradición contenida en los escritos de los viejos Padres*. Todavía no se halla esbozado un doble objeto de la infalibilidad, si bien es cierto que esta prerrogativa se extiende a elementos que son, por así decir, la expresión histórica, concreta, de la Revelación: *Entre los teólogos de gran nombre no faltan quienes juzgan que, en aquellas mismas divinas promesas y preceptos en los que se establece que la Iglesia no puede errar en torno a los dogmas de fe, y que por eso debe ser obedecida por los fieles, implícitamente al menos se halla revelada la autoridad de la Iglesia como inmune de todo error al definir cuanto es necesario para defender la religión («ad tuendam religionem») y la universal disciplina*. Queda el misterio del alcance exacto de la expresión *declarationem et definitionem* en la constitución *Cum occasione* de Inocencio X, que parece implicar una nueva definición producida por condenación de proposiciones heréticas contradictorias a verdades: condenación situada bajo nota de infalibilidad. No es necesario hablar de *nueva revelación*, salvo en el caso en que el nexo de pertenencia al dato revelado sea indiscutible: *La Iglesia solamente define para ser creído con fe divina, aquellos contenidos que han sido explícita o implícitamente revelados, o que se unen con los datos revelados por intrínseca conexión*. La razón es manifiesta: *Cuantas veces algo es propuesto por la Iglesia para que sea creído con fe divina, el asentimiento de nuestra fe se fundamenta en la autoridad inmediata de Dios, que lo había revelado anteriormente*. Tras una larga digresión consagrada al paralelo ya clásico entre Honorio y Janseño, D'Argentré se detiene detallando los análisis de Lauria sobre el objeto material de la fe en el caso de los hechos dogmáticos y de su proposición. *No se puede dudar de que muchos hechos que, antes de la definición de la Iglesia no estaban explícitamente revelados, sino tan sólo implícita y mediatamente, sin embargo tras la definición de la Iglesia pertenecen a la fe*.

No obstante, la cuestión de la naturaleza del *assensus* jamás es abordada por sí misma. Esa cuestión aparece un poco más en los escritos de Honoré Tournely, el cual —hace notar J.-F. Chiron— parece adoptar implícitamente el concepto de «fe eclesiástica»; aparece también, en diversos manuales franceses del siglo XVIII, que admiten la creencia en la infalibilidad de la Iglesia con respecto a los *hechos textuales*, operando una *legitimación progresiva de la categoría de la fe eclesiástica*; luego, a lo largo del siglo XIX, es aludida por el P. Perrone, quien subraya, sin tomar partido, el carácter *intermedio* de la «fe eclesiástica», que apoyándose sobre la autoridad de la Iglesia *participa de la infalibilidad*: es, por tanto, *de un grado inferior a la primera* (la fe divina) *pero de una certeza mayor que la segunda* (la fe humana). En el ámbito de los autores fran-

ceses del siglo XIX, como Mgr. Bouvier, el cardenal Gousset, el sulpiciano Vincent, no se encuentra nada *que pueda parecer un doble objeto de la infalibilidad*. En cuanto a los hechos dogmáticos, se trata siempre de la interpretación que la Iglesia hace de los escritos que condena, y coinciden más o menos con los términos *costumbres y disciplina*, igualmente en juego.

TERCER PERÍODO: DESDE EL VATICANO I HASTA HOY

La evocación del tercer período, desde el primer Concilio Vaticano hasta el momento presente, debe ser sucinta puesto que ya J.-Fr.-Chiron la ha estudiado concienzudamente³³. Tan sólo conviene hacer algunos subrayados:

En 1870 la cuestión del alcance de la infalibilidad del magisterio pontificio, definido como infalible, no ha sido casi tratada y la suspensión de las sesiones del Concilio ha dejado abierto este punto de investigación. La constitución *Dei Filius* contiene esta fórmula: *deben ser creídas con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita o recibida de la Tradición y que son propuestas para ser creídas como divinamente reveladas, sea mediante un juicio solemne, sea a través del magisterio ordinario y universal*: creer como de fe divina todo aquello que la Iglesia propone como verdad revelada, con una «fe divina y católica», es decir, bajo forma dogmática propuesta por la Iglesia (hay numerosos artículos de fe divina que jamás han sido propuestos hasta el momento presente). Revelación y acto de fe divina están explícitamente asociados. La fe eclesiástica no se nombra pero podría tener su propio lugar.

La Constitución *Pastor Eternus* había sido preparada por el esquema *De Ecclesia*, cuyo capítulo IX trataba sobre la infalibilidad de la Iglesia y precisaba que el objeto que esta infalibilidad no se reduce tan sólo al depósito de la fe, sino que *engloba otras verdades que se requieren necesariamente para retener en su integridad este depósito*. La presentación del doble objeto de la infalibilidad, *principal e inmediato, secundario y mediato* (e indisociable del primero) hará fortuna. Ciertos padres piden que se haga explícita mención de la infalibilidad en la franja de los hechos dogmáticos³⁴; pero otros, como Mgr. Maret, temen una extensión de la prerrogativa a verdades filosóficas, físicas, naturales. El capítulo IX jamás fue sometido al voto de la Asamblea Conciliar: dato

33. *Op. cit.*, cap. IV, V, VII.

34. *Ibid.*, p. 214, nota 6.

con frecuencia olvidado —algo tendenciosamente— para enaltecer su importancia.

El capítulo XI del esquema *De Ecclesia* concierne al primado del Pontífice Romano y no hace mención de la infalibilidad. Pero en el curso de los debates sí se la menciona, y se redactará un nuevo esquema en mayo de 1870 poniendo sobre el tapete lo que fue objeto de largas discusiones; porque algunos insistieron una vez más en que el objeto de la infalibilidad engloba los «hechos dogmáticos» (entendidos como textuales), lo cual fue rechazado por Mgr. Gasser; hubo también formulaciones que pretendían religar a la infalibilidad todo aquello que el Papa propone como *fidei proximum* o lo que condena como erróneo próximo a la herejía. Se indica en más de una ocasión que aquella infalibilidad que se extiende más allá de las definiciones de fe explícitamente revelada es teológicamente cierta. El «rapport Gasser», del 11 de julio de 1870, recuerda que *todos los teólogos católicos están absolutamente de acuerdo en reconocer que la Iglesia es infalible en la proposición auténtica y la definición de tales verdades* (puesto que aunque no pertenecen de por sí al depósito de la fe, sin embargo son salvaguarda de este depósito), *hasta tal punto que negar esta infalibilidad sería un error grave*. La diversidad de opiniones se refiere únicamente al grado de certeza requerido. En todo caso la infalibilidad —de la Iglesia, del Romano Pontífice— en este dominio no es *de fe*: negarla no es herejía, aunque expone a gravísimo *error teológico*. Gasser menciona explícitamente los «hechos dogmáticos», pero sin dar de ellos una definición: se relacionan en todo caso con el objeto de la infalibilidad, lo cual es *teológicamente cierto*.

Esta posibilidad de inclusión está mantenida por el texto de definición votado el 18 de julio de 1870, que señala que el objeto de la infalibilidad corresponde a la *doctrina de fide vel moribus*; pero tal inclusión (de los hechos dogmáticos) no está implicada.

La opción que se hace de un *tenendum* —más extenso que un *crendum* o un *de fide tenendum*— no resuelve el problema del contenido de las verdades englobadas en la esfera de la infalibilidad. ¿Verdades «conexas»? ¿«necesariamente conexas»? ¿«útiles» o «necesarias» para la custodia del depósito revelado? ¿«implícitamente reveladas», del orden de *lo revelabile*? Cada formulación extiende o restringe aquello que se ha acostumbrado a colocar con una parte de comodidad en el apartado del «objeto secundario».

La cuestión del asentimiento no se ha cortado: no está prohibido admitir que existen verdades relacionadas con la infalibilidad las cuales no serían objeto de una aceptación *de fe*.

Entre 1870 y 1962 ningún texto magisterial tocó la cuestión del objeto de la infalibilidad; el *Codex juris canonici* de 1917 tampoco se

pronuncia al respecto. En el Concilio Vaticano II el esquema de la Comisión Teológica preparatoria sobre la Iglesia está enteramente construido a partir de la noción de magisterio «auténtico», que reenvía no a la autenticidad sino a la autoridad (*authentice*: «con autoridad»). Este magisterio puede pronunciarse sobre lo revelado (explícito o implícito) y sobre lo «conexo» con lo revelado. El nuevo esquema (marzo-abril 1963), distingue esta vez magisterio infalible y magisterio no infalible, calificado de «auténtico»; toda mención específica del objeto del magisterio desaparecía. Entre las intervenciones de los padres, hay que detenerse en la de un obispo titular, Mons. Fidel García Martínez³⁵. Este prelado critica la fórmula del esquema: *que el Romano Pontífice es doctor infalible de la Iglesia universal cuando define alguna verdad como de fe*. Él propone que se suprima *de fe*, porque parece contradecir la extensión de la infalibilidad, sobre la cual existe un acuerdo completo del magisterio ordinario y de los teólogos: falta tan sólo la promulgación. La Iglesia es verdaderamente infalible con respecto también a aquellas cosas que se contienen tan sólo implícita o virtualmente en el mismo depósito: o sea, es infalible con respecto a todas aquellas cosas que se conectan con intrínseco y necesario vínculo con los contenidos formalmente revelados. Se propone una adición en este sentido. Además, el mismo padre, excluyendo del pasaje todo empleo de una *fe eclesiástica*, defiende que el asentimiento debido al ejercicio de esta infalibilidad es el de fe divina: está claro que para él «infalible» y «fe divina» son coextensivos, coinciden enteramente, opinión que retoma la tesis dominante entre los teólogos del siglo XVIII favorables a la infalibilidad sobre los «hechos doctrinales», textuales y asimilados. *Doctrina o proposición de fe, y doctrina o proposición infaliblemente definida, sonaban como lo mismo en el ámbito de toda la teología tradicional*, recuerda Mons. García Martínez. En otros términos, *las doctrinas definidas como de fe* son equivalente exacto de *las doctrinas propuestas en modo definitorio o infalible*.

Es difícil contestar la coherencia de estas afirmaciones, aún cuando el magisterio conciliar no haya adoptado esta vía, dejando la infalibilidad sobre el «objeto secundario» como «teológicamente cierta», y no infaliblemente definida; y agrupando, sin embargo, el acuerdo de los padres sobre el tenor *sancte custodiendum et fideliter exponendum* —como la constitución *Lumen Gentium* indica sin precisar demasiado—, y sobre el asentimiento debido a las definiciones de los Concilios Ecuménicos —*con obsequio de fe: fidei obsequium*—, que puede reenviar sea a la fe divina, sea a una *fe de otra naturaleza* (K. Rahner). Todo se queda por tanto en el ámbito de lo implícito, sin zanjar la cuestión.

35. Ver *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II..., Typ. Polyglottis Vaticanis, Romae 1971, pars II, 27, pp. 664-668. Cfr. M.J.-Fr. CHIRON, *op. cit.*, p. 286.

Ciertos documentos posteriores han venido a precisar puntos que habían quedado en suspenso.

La declaración *Mysterium Ecclesiae* (24 de junio de 1973) de la Congregación para la Doctrina de la Fe, utiliza una fórmula restrictiva en esta afirmación: *según la doctrina católica, la infalibilidad del Magisterio de la Iglesia no se extiende tan sólo al depósito de la fe, sino también a las verdades sin las cuales este depósito no podría ser debidamente conservado y expuesto*. No se menciona lo «conexo con la Revelación».

El *Codex Juris canonici* promulgado el 25 de enero de 1983 incluye los cánones 747 y 749, en los que se habla con respecto al *acto definitivo* del Pontífice Romano de *doctrina que debe mantenerse sobre la fe y las costumbres*, lo cual extiende el objeto del magisterio infalible más allá de las verdades «que deben ser creídas» (como divinamente reveladas). El 750 define el asentimiento de fe divina y católica; el 752 *la sumisión religiosa de la inteligencia y de la voluntad a una doctrina que el pontífice supremo o el supremo colegio de los obispos, en el ejercicio del magisterio auténtico, enuncian en materia de fe o de costumbres incluso cuando ellos no tienen intención de proclamarla por un acto definitivo*.

Conviene notar que la *profesión de fe* que entra en vigor el 1 de marzo de 1989, distingue un nivel intermedio de adhesión entre la *fe firme* —que responde a las *verdades propuestas para ser creídas como divinamente reveladas*—, y la *sumisión religiosa de la voluntad y de la inteligencia* —que responde al ejercicio del Magisterio auténtico—: «firmemente abrazo y sostengo todas y cada una de las verdades que la Iglesia propone de manera definitiva con respecto a la doctrina sobre la fe y las costumbres». La infalibilidad ¿está comprometida en este caso? ¿Tal vez estamos ante un magisterio «definitivo», pero no infalible, «categoría magisterial autónoma»? El concepto de «fe eclesial» podría ofrecerse como respuesta a la cuestión sobre el estatuto de la adhesión requerida. Es instructivo el análisis que hace J.-Fr. Chiron de los comentarios del P. Umberto Betti —que presenta lo «definitivo» en el cuadro de la infalibilidad—, del P. J. Galot, del P. F.A. Sullivan —que evoca para la adhesión a lo definitivo la «fe eclesial»—, de Mgr. G. Thils, de diversos autores alemanes, del P. L. Örsy, quien entre las hipótesis sobre los casos de aplicación incluye la de los «hechos dogmáticos» y critica la inclusión en la «profesión de fe» de las categorías que exceden el ámbito de lo divinamente revelado: *una «profesión de fe» fue siempre considerada un acto públicamente sagrado; ninguna declaración de asentimiento a la doctrina no infalible fue llamada con este nombre, ni siquiera en plena lucha contra el modernismo*.

La instrucción *Donum veritatis* del 26 de enero de 1990, emanada de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre *la vocación eclesial*

del teólogo retorna sobre el carácter «definitivo» de los enunciados *que, incluso cuando no están implícitamente contenidos en las verdades de fe, están sin embargo íntimamente conectados con ellas*, y presenta el grado de adhesión bajo forma tripartita: *fe teologal; verdades firmemente creídas y aceptadas; asentimiento religioso de la voluntad y de la inteligencia, que no puede ser puramente exterior y disciplinar* (el silencio respetuoso «desde el límite de los labios», ofrecido sin convicción por los jansenistas, está excluido). *La categoría de definitivo*, se arriesga a escribir J. Fr. Chiron, *tiende a convertirse en autónoma con respecto a la infalibilidad*, como un grado intermedio *designado por expresiones que sugieren que se trata aquí del objeto secundario de la infalibilidad* (no mencionado) *y del asentimiento que le es debido*. Los comentarios del P. B. Sesboué, del P. A. Dulles, de L. Örsy, de F. A. Sullivan, escrutan la categoría de «definitivo» en sus relaciones con lo infalible, privilegiando opciones diversas, incluso, más de una vez, aquellas de los minimalistas que tienden a percibir la autonomía de lo «definitivo» con respecto a lo «infalible»; otras veces, aquella otra postura que sostiene que la Iglesia, cuando exige un asentimiento firme, se presenta «ipso facto» como quien propone la doctrina infaliblemente. Resulta sorprendente cómo el *Catecismo de la Iglesia Católica*, en su edición francesa original de 1992, enunciaba en el párrafo 88 *que el magisterio de la Iglesia compromete plenamente la autoridad recibida de Cristo cuando define dogmas, es decir, cuando propone bajo una forma que obliga al pueblo cristiano a una adhesión irrevocable de fe, verdades contenidas en la revelación divina o verdades que tienen con ellas un nexo necesario*. Había por tanto en estas palabras una opción a favor de la «fe divina». Esta redacción excesiva ha desaparecido en la nueva edición típica de 1997, que introduce una añadidura significativa: *o bien cuando propone de manera definitiva verdades que tienen con ella un nexo necesario*. Queda que el Magisterio «defina», es decir, que determine con precisión.

La Encíclica *Veritatis splendor* del 6 de agosto de 1993, concierne esencialmente a la enseñanza moral; la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* del 22 de mayo de 1994, recuerda que la ordenación está exclusivamente reservada a los hombres. Estos documentos no se refieren explícitamente a la infalibilidad, no formulan la exigencia de una «fe divina». Una serie de comentarios ha venido a esclarecer numerosos puntos, sin responder a todas las cuestiones sobre las relaciones de los términos «infalible» y «definitivo», que había establecido la constitución *Lumen Gentium* en el párrafo 25.

La encíclica *Evangelium vitae* del 25 de marzo de 1995, aborda el objeto del magisterio infalible y el orden de la ley natural de una manera que puede hacer presumir que el Pontífice Romano compromete

entonces la infalibilidad de la Iglesia, en el sentido indicado por el magisterio ordinario y universal de los obispos.

No se puede disimular que la publicación de estos documentos en estos diez últimos años, algunos acompañados de comentarios y de notas autorizadas, ha hecho surgir entre los teólogos más de una perplejidad. Se convencerá de ello quien lea entre otros análisis perspicaces el artículo ya señalado de M. l'abbé Bernard Lucien, *L'infailibilité du magistère pontifical ordinaire*. Y el anexo de J.-Fr. Chiron en su obra *Recherche sur le sens du terme «définitif»*³⁶.

Dejando de lado estas discusiones a pesar de su vivísimo interés, llegamos a un último documento magisterial, la carta apostólica *Ad tuendam fidem* del 18 de mayo de 1998, acompañada de una *nota doctrinal* firmada por el Prefecto y Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe³⁷. El canon 950 se completa por un segundo párrafo que tiene por objeto acoger la segunda categoría de verdades mencionada en la profesión de fe de 1989. *La doctrina del objeto secundario de la infalibilidad no está enunciada, pero una etapa suplementaria se ha abierto en el camino de su reconocimiento*³⁸. El término «definitivo» se impone designando a la vez el modo de proposición y el modo de adhesión. El esquema de conjunto se articula así: a las verdades propuestas por la Iglesia como divinamente reveladas, doctrinas de *fide credenda*, responde la fe divina y católica; a las verdades pertenecientes al dominio dogmático y moral necesarias para conservar y exponer fielmente el depósito de la fe, doctrina de *fide tenenda*, responde un asentimiento «firme y definitivo» (*firmiter amplectenda ac retinenda*); fuera de estas verdades que deben mantenerse de modo definitivo, las enseñanzas del Magisterio auténtico y ordinario deben ser recibidas con *sumisión religiosa de la voluntad y de la inteligencia*. Queda bien precisado que entre las verdades del primer y del segundo grupo *la diferencia se sitúa a nivel de la virtud sobrenatural de la fe; en el primer caso el asentimiento está fundado sobre la fe en la autoridad de la palabra de Dios («de fide credenda»); en el segundo caso el asentimiento está fundado sobre la fe en la asistencia que el Espíritu Santo presta al magisterio y sobre la doctrina católica de la infalibilidad del magisterio*.

Aquel que, en lugar de dar su asentimiento «firme y definitivo» a estas verdades, las negara, *se hallaría en la posición de quien rechaza las verdades de la doctrina católica y, en consecuencia, no estaría ya en plena comunión con la Iglesia Católica*.

36. *Op. cit.*, pp. 521-546.

37. Texto publicado en «Acta Apostolicae Sedis», vol. XC, 1.VII.1998, pp. 457-461. Traducción en *La documentation catholique*, t. XCV, 19 julio 1998, pp. 653-657.

38. J.-Fr. CHIRON, *op. cit.*, p. 490.

Como *ejemplo de verdades (...) que deben ser definitivamente mantenidas, pero que sin embargo no pueden ser declaradas como divinamente reveladas*, la *Nota doctrinal* presenta diversos *hechos dogmáticos ligados con la revelación por necesidad histórica*, tales como la legitimidad de la elección del Romano Pontífice, o de la celebración de un concilio ecuménico, o la canonización de los Santos, o la declaración de la invalidez de las ordenaciones anglicanas.

Se observa que el «hecho dogmático» textual no figura en esta enumeración (si bien es cierto que, más que exclusiva, parece ser una enumeración indicativa); continúa, por supuesto, siendo posible que su proposición se incluya más adelante entre los *tenenda de fide divina*.

Segunda observación en conexión con lo precedente: la «fe eclesíastica» no puede no ser evocada a propósito del asentimiento de fe que debe prestarse a las verdades del segundo grupo, cuyo motivo es precisamente *la fe en la asistencia que el Espíritu Santo dispensa al magisterio*. No obstante, es evidente que el documento quiere dejar en plena libertad la tesis de la «fe eclesíastica». Ello no quiere decir que quede descartada la tesis de la «fe divina» extendida a toda la esfera de la infalibilidad —la que el magisterio definitivo probabilísimamente se inserta—. Si se descartara esta tesis en el futuro, se abriría la puerta facilitando el retorno —bajo una u otra figura— de la vieja «fe eclesíastica», privada hasta el presente de reconocimiento oficial en razón de sus patentes dificultades. En todo caso, si se quisiera corregir a favor del *Ne quid nimis*, el riesgo hiperbólico del *Non satis* al no exigir la fe divina y católica para la proposición de los hechos dogmáticos, nos expondríamos quizás con todos sus inconvenientes a un desdoblamiento del motivo de creer, mediante el recurso, en ciertos casos, a una infalibilidad de la Iglesia asistida por Dios, lo cual podría conducir a una indebida exaltación del magisterio.

CONCLUSIÓN

Permítase ahora un breve retorno, a modo de reflexión más personal, sobre todo aquello que acaba de ser sumariamente evocado.

Queda claro, a la luz de estas discusiones prolongadas, que las cuestiones mayores que precedieron a las que hizo surgir la infalibilidad de la Iglesia, son la de la *revelabilidad* y la de la *definibilidad*. Si el depósito revelado es inmutable, concluido tras la muerte del último Apóstol para las Escrituras y transmitido por la Tradición que lo esclarece, nada impide que la Iglesia «guardiana», pero también «maestra» de este depósito, pueda en el decurso del tiempo extraer de este «universal revelado» proposiciones obtenidas por el razonamiento lógico o gene-

radas por el testimonio histórico. La permanencia de este dato constitutivo explica por qué el problema permanece idéntico en el siglo XX como en el siglo XVI. El acuerdo no está plenamente logrado con respecto a lo que está implícitamente revelado; ni tampoco todos los autores están de acuerdo en considerar lo implícitamente revelado como el contenido preciso del objeto secundario de la infalibilidad. Esta prerrogativa de la infalibilidad ha sufrido como consecuencia de la insuficiente clarificación de su nexa con la asistencia actual del Espíritu Santo; y ello, en razón de una errónea tendencia a conectar lo que es el modo de enunciación —totalmente característico y peculiar— con la jurisdicción y no con el carisma de enseñar. Sería inútil tratar de extraer de entre los autores de otros tiempos una visión panorámica, cuya elaboración todavía hoy sigue constituyendo una tarea ardua.

Está claro que un esfuerzo continúa siendo necesario para que el estatuto de la tesis abstracta de la infalibilidad, que tiende a constituir la Iglesia en regla soberana de las verdades que presenta, permita transparentar la dimensión divina de la viva Presencia, Verdad revelante. En tal perspectiva se disipan las dificultades surgidas de la exigencia de «fe divina y católica» como respuesta a las verdades derivadas del *revelabile* y presentadas bajo la nota de infalibilidad. Toda verdad revelada, incluso la que pertenece al «objeto secundario», debe ser creída no formalmente por la autoridad de la Iglesia sino formalmente por la autoridad de Dios revelante.

En este dominio la profundización doctrinal debe remontar de una vez por todas de la *infalibilidad* a la *revelabilidad*. Si se mantiene que los hechos dogmáticos positivos o negativos, presentados bajo la nota de infalibilidad, no pueden ser recibidos como de «fe divina y católica» porque ellos no están contenidos siquiera *in nuce* en la Revelación, se considera entonces que la Iglesia puede comprometer su infalibilidad, no solamente sobre el dato revelado, sino también sobre realidades conexas de otra naturaleza; queda así marcada la diferencia entre dos clases de asentimiento correspondientes a dos distintos órdenes de enunciados³⁹.

Definir la cualidad de un asentimiento, cuando no es de «fe divina y católica», aparecería evidentemente como el punto más delicado, que apenas deseáramos precisar. Una profundización de las nociones de certeza —metafísica, moral, probable— y de certeza teológica (para algu-

39. Ver las advertencias, que exigen observaciones críticas, de Christoph THEOBALD, *Le développement de la notion des «vérités historiquement et logiquement connexes avec la Révélation»*, de Vatican I à Vatican II, que aparecerán en las *Actes du colloque Disciplinare la verita. Colloquio internazionale sul motu proprio «Ad tuendam fidem»*, Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, Bologna 3-4 diciembre 1999.

nos el campo de la infalibilidad se extiende desde el dogma hasta lo *teológicamente cierto* inclusivamente) sería necesario para mejor adecuar *el asentimiento* a la propiedad de infalibilidad. Se hará observar que el asentimiento demandado para las verdades del segundo grupo, si es de una certeza inferior a la certeza de la fe divina, sin embargo no es inferior en cuanto a la inerrancia, característica negativa de la certeza, sino en cuanto a la causa de su firmeza, elemento positivo de la certeza, que no es Dios mismo sino la Iglesia asistida por Dios⁴⁰. Queda, por tanto, que si se admite a Dios revelante como motivo de creer, es difícil que la infalibilidad no entrañe *ipso facto* la exigencia de fe divina.

Los debates que conoció el primer Concilio Vaticano ponen de relieve las dificultades, por no decir las aporías, que esconden las nociones de *revelabilidad*, *definibilidad*, *infalibilidad*, de *fe divina* y de *certeza teológica*, cuando se las asocia en torno a un único eje. Los Padres y los teólogos, tal como lo presentaban tales manuales, iban más lejos que los autores del s. XVII y XVIII, que tendían generalmente a dar como convicción adquirida que todo empleo de la nota de infalibilidad entrañaba *ipso facto* una adhesión de fe divina, incluso cuando se trataba de los «hechos dogmáticos». En 1870 se retiene por el contrario que, en caso de definición señalada por el carácter de infalibilidad, existen dos grados, dos vías posibles: es *de fe* que el Pontífice Romano (o la Iglesia) define (determina sin posibilidad de error, de manera definitiva) infaliblemente verdades (o condena errores por la nota de herejía) pertenecientes a la esfera del depósito revelado, que deberán ser creídas como de fe divina y católica (*credenda*); es *teológicamente cierto* que el Pontífice Romano (o la Iglesia) define infaliblemente verdades (o condena errores) no pertenecientes a la esfera de lo revelado, más que de modo secundario (implícito, virtual), que deberán ser mantenidos (*tenenda*) por una adhesión interior plena, asentimiento de certeza teológica que aún siendo inferior que la certeza de fe es inquebrantable.

Se comprende por qué esta segunda vía ha sido propuesta: ella extiende el campo de la infalibilidad más allá de lo formalmente revelado sin conferir por lo demás a las verdades así infaliblemente definidas (y por tanto definitivas, irreformables), el estatuto de la adhesión de fe divina y católica.

Los inconvenientes de este desdoblamiento dualista en el único orden de lo «infalible» son patentes: es necesario, para resolver el segundo caso de figura, postular el reconocimiento de una adhesión plena que no sea la fe divina. ¿Pero cuál puede ser? Y si ella no es divina, no se si-

40. Bernard LUCIEN, *L'infailibilité du magistère...*, op. cit., p. 117

túa ya en la esfera de la certeza de fe sino en la de la certeza teológica. Cualquiera que sea el carácter asintótico a la fe de la certeza teológica, ella no aparece sin embargo como compatible con la esencia de la infalibilidad, que es la certeza absoluta.

Dos opciones deberían ser en buena lógica realizadas —*salvo meliori iudicio*—: o bien colocar estas verdades fuera de la esfera de la infalibilidad, en la de «lo auténtico», con la correspondiente «sumisión religiosa de la voluntad y de la inteligencia»; o bien exigir la «fe divina» y para ello reanudar estas verdades al dato revelado que las contiene implícitamente o con el que ellas están ligadas orgánicamente. Así se evitaría el empobrecimiento de la noción de infalibilidad, donde la inerrancia total debe entrañar una fe total, de una certeza absoluta. Parecería, en suma, que estamos claramente ante un nexo de causa a efecto entre dos proposiciones: si es verdad que todavía hoy tan sólo es teológicamente cierto que la Iglesia sea infalible en cuanto al objeto secundario de su infalibilidad, se puede comprender que el Magisterio no se siente autorizado a pedir a los creyentes acerca de este objeto sino una adhesión plenaria que no es la fe divina y católica, sino otra basada en la certeza correspondiente a la categoría de lo teológicamente cierto.

Desde el momento en que la Iglesia reconociese por una declaración revestida de infalibilidad, que es de fe que la infalibilidad se extiende al llamado objeto secundario, sería en buena lógica necesario exigir, no ya la adhesión teológicamente cierta, sino la fe divina y católica, la única que responde a lo infaliblemente cierto.

Si se tomase una tal decisión, que se colocaría en el hilo directo del desarrollo dogmático —como implicaba en el segundo Concilio Vaticano la intervención de Mons. García Martínez—, habría lugar entonces para considerar cómo ni la carta *Ad tuendam fidem* ni su *Nota doctrinal* niegan que la adhesión requerida para las verdades pertenecientes al segundo grupo —a saber, *todas y cada una de las cosas requeridas para garantizar santamente y exponer fielmente este mismo depósito de la fe*— se inscriba en la fe divina; pero ambos documentos tienen mucho cuidado en no afirmarlo.

Es lícito pensar que la decisión «ex cathedra» o conciliar que viniese a declarar como de fe la infalibilidad de la Iglesia tocante al «objeto secundario» de su infalibilidad (cuyo dominio sería *pari passu* precisado), establecería finalmente sobre nuevas bases un orden más armonioso: el *asentimiento* de fe divina y católica sería reconocido como respuesta en plenitud al solo motivo de fe admisible, el testimonio de Dios revelante y, de otra parte, a las exigencias noéticas de la propiedad de infalibilidad: la *asphaleia*, garantía de verdad absolutamente cierta en las definiciones a las que no se podría prestar adecuadamente ninguna otra

adhesión sino la fe divina y católica. El magisterio auténtico, de por sí, exigiría a justo título para sus pronunciamientos precisamente este asentimiento probable y este consentimiento fundados sobre la autoridad sobrenatural de la Iglesia (tan desafortunadamente propuesto con frecuencia como «fe eclesíastica» para las verdades de un orden superior), que un incompleto análisis de la *revelabilidad* y de la *infallibilidad* haya podido retener como la respuesta idónea que debe prestarse a las determinaciones magisteriales concernientes a lo que se designa después como objeto secundario de la infalibilidad, conclusiones teológicas y hechos dogmáticos *inter alia*.